



ESTUDIOS LITERARIOS

Revista de **Filología Alemana**

ISSN: 1133-0406

<http://dx.doi.org/10.5209/rfal.70045>EDICIONES
COMPLUTENSE

Crisis del lenguaje y ontología romántica: el caso de Hofmannsthal

Santiago Martín Arnedo¹

Recibido: 10 de febrero de 2020 / Aceptado: 17 de abril de 2020

Resumen. Nos proponemos analizar desde una óptica ontológico-historiográfica el clásico escrito de Hofmannsthal *Ein Brief*, con el que se inaugura simbólicamente la crisis de la confianza en el lenguaje en Centroeuropa, especialmente en Viena, a principios del siglo XX. Hegel aporta en este sentido una versión primordial del problema con su análisis de la sensibilidad y con su crítica a los románticos, con quienes se identificará Hofmannsthal en su aceptación del silencio como salida y en su reivindicación de lo concreto particular.

Palabras clave: Hofmannsthal; *Wiener Moderne*; Hegel; Wittgenstein.

[en] Language Crisis and Romantic Ontology: the Case of Hofmannsthal

Abstract. The aim of this study is to analyze from an ontological-historiographic perspective the classic writing of Hofmannsthal *Ein Brief*, which symbolically inaugurates the crisis of confidence in language in Central Europe, especially in Vienna, at the beginning of the 20th century. In this sense, the Hegelian analysis of sense-certainty and his criticism of Romanticism allows an in-depth vision of the problem. Hofmannsthal stands next to the romantics, as he accepts silence as the only way out and claims the concrete-particular.

Keywords: Hofmannsthal; *Wiener Moderne*; Hegel; Wittgenstein.

Sumario. 1. Introducción. 2. Una problemática transversal. 3. Un cuño romántico radical. 4. Reactualización del debate en la *Wiener Moderne*. 5. ¿El silencio como salida? 6. Conclusiones.

Cómo citar: Martín Arnedo, S., «Crisis del lenguaje y ontología romántica: el caso de Hofmannsthal», *Revista de Filología Alemana* 28 (2020), 25-38

1. Introducción

En el diario berlinés *Der Tag* apareció publicado al filo del nacimiento del siglo XX, en concreto los días 18 y 19 de octubre de 1902, un breve escrito de un joven escritor vienés que a la sazón tenía solamente veintiocho años. Su nombre era Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) y el escrito se titulaba *Ein Brief*. Con esta

¹ Universidad de Granada (España)
E-mail: smartinarnedo@ugr.es

publicación, que deslumbraría al mundo literario de entonces, se certificaba simbólicamente la crisis de confianza respecto al lenguaje que caracterizó el inicio del siglo XX en el centro de Europa. Dicha desconfianza se hizo patente sobre todo en el uso de los lenguajes literarios, según el testimonio de las vanguardias, aunque también afectó a otros códigos, como los musicales, a través de la ruptura con la tonalidad clásica que llevó a cabo la Segunda Escuela de Viena, representada por Anton Webern (1883-1945), Alban Berg (1885-1935) y Arnold Schönberg (1874-1951). La atmósfera reinante de rebeldía contra la tradición que diera lugar al simbolismo, al impresionismo y a otros tantos -ismos y que tomó como epicentro la ciudad de Viena, en realidad se extendió a un amplio espectro de manifestaciones culturales, incluidas la psicología y la filosofía. La psicología impulsada por Sigmund Freud (1856-1939) devino en una manifiesta sospecha sobre la interpretación literal de los fenómenos psíquicos: los chistes, los lapsus, los sueños, etc. Había que bucear por debajo de su superficie por medio de la introspección, de la hipnosis, del análisis psicoanalista y por otros medios, porque las nuevas instancias en las que la personalidad se dividía, a saber: el “superyo” y el “ello”, daban como resultado a un frágil “yo”, reestructurándose continuamente entre las pulsiones instintivas de muerte y sexo y las imposiciones represivas de la sociedad y la cultura, y nunca transparente para sí mismo. Un exceso de represión instintiva conducía a la neurosis. Y la literatura, como mecanismo sustitutivo de sublimación, no era ajena a la sombra de sospecha que Freud había arrojado sobre una satisfecha autoconsciencia burguesa que presumía de una legitimidad moral impecable. Nietzsche había pasado por el tamiz de la duda los valores morales asumidos de manera irreflexiva (*gedankenlos*), como Marx lo haría con una ideología supuestamente desvinculada de las condiciones económicas que le subyacen. Entre los tres dinamitarían un territorio de ideas hasta entonces largamente asentadas.

Este rictus de desaprobación rupturista, que curiosamente llevaría a Viena a convertirse en el imán de los intelectuales y artistas de la época, se volvió finalmente contra el propio lenguaje, es decir, se cuestionó su misma naturaleza y alcance, tal y como se aprecia ejemplarmente en las investigaciones del filósofo, también vienés, Ludwig Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* publicado en 1921.

Ein Brief, y la época en que se incardina, ha sido objeto de estudio desde diferentes ópticas: desde una perspectiva fenomenológica sobre un trasfondo heideggeriano (Kobel 2012: 4) hasta concebirla más como una crisis del pensamiento que del lenguaje (Kovach 2002: 85). Nosotros sin embargo, conscientes de la multiplicidad real y potencial de hermenéuticas, proponemos como acercamiento interpretativo el binomio ontológico particular/universal, con un ojo puesto en el Romanticismo, especialmente en la obra de Hegel, y con el otro posado sobre las aportaciones de Mach y Wittgenstein, coetáneos de Hofmannsthal, pues creemos que se presenta como especialmente fructífero, no solo para tematizar el hiato existente entre la palabra y la experiencia, sino también la distancia existente entre la experiencia o la emoción particular, que se vuelve efímera en el tiempo y es rehén de su espacio, y su plasmación lingüística, ubicada en el terreno de lo común, que trata de “comunicar” con potenciales lectores, más allá de toda barrera espacial o histórica.

Sin duda Hofmannsthal fue hijo de su tiempo. En *Ein Brief* no solo da cuenta de una crisis en su labor de creación literaria, sino de toda una crisis existencial. El imperio austro-húngaro se desmorona, se pierden los últimos territorios en el norte de Italia, el emperador está envejecido y la burguesía entretanto se refugia en los grandes salones, bailando vales de Strauss y pretendiendo pomposos cargos nobiliarios. La moral pública, como los grandes edificios de la decadente capital imperial, son mera fachada. Nada hay detrás. Viena es una reliquia viviente. Y el escritor desespera en su búsqueda de un lenguaje auténtico en medio de tanta mascarada. Optará por una existencia irreflexiva, dejando atrás la impotencia del pensamiento, para encontrar la dicha experimentando la inmediatez de la nuda existencia.

2. Una problemática transversal

El problema de la fiabilidad de las palabras no era nuevo. De hecho, ha recorrido transversalmente la historia del pensamiento, enfrentando a nominalistas y relativistas con esencialistas y universalistas. Baste recordar los diálogos platónicos, especialmente *Gorgias*, donde se constata la cesura entre la palabra y la realidad, mostrando la inconmensurabilidad entre las cosas, su conocimiento y las manifestaciones lingüísticas que median entre ambos (Platón 1987: 24 y ss.). Las consecuencias eran inasumibles para el pensador griego: si no hay verdad en el discurso, todo se reduce a mera palabrería y a ser más hábil que el contrincante en el uso de los argumentos. La comunicación devendría una quimera: “si los hombres no experimentaran las mismas sensaciones [...] no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta” (Platón 1987: 77). Por tanto, es la realidad del mundo exterior (o del mundo de las ideas) que todos compartimos la que garantiza que nos podamos poner de acuerdo sobre ella. Si se niega la objetividad del mundo, y de los valores de belleza y bondad, piensa Platón, las palabras quedan huérfanas y al arbitrio de quien las use. Los sofistas, lejos de sufrir perplejidad ante semejante orfandad del lenguaje, procedieron a instrumentalizar dicha orfandad con fines sobre todo pedagógicos y políticos. El criterio de utilidad desplazó al de verdad. Protágoras, otro sofista, comparaba el efecto de la palabra con el de un medicamento (Calvo Martínez 1986: 93), de suerte que lo decisivo, al pensar de Gorgias, no era la veracidad del discurso, sino su capacidad para evocar sentimientos o modificar opiniones. Y es que, a su juicio, no existen los significados comunes, por la razón de que ni pensamos lo mismo, ni compartimos una realidad común. Es más, aunque compartiésemos una realidad común, sería imposible expresarla.

En el siglo XX este debate vuelve a cobrar vida de la mano de, entre otros, Hofmannsthal, quien lo expone paradigmáticamente. El protagonista de *Ein Brief*, un tal Lord Chandos, que no es otro que un *alter ego* del propio Hofmannsthal recreado históricamente, se recluye en el campo tras llevar a cabo una brillante trayectoria poética. Hofmannsthal en efecto había sido en su juventud un prodigio en el uso y la maestría del lenguaje, “eines der grossen Wunder früher Vollendung”, en palabras de Zweig (2003: 64).

Todo el mundo aguarda, volviendo ya al relato, una nueva creación de Lord Chandos. Pero ésta no llega, el poeta guarda silencio. Y no por capricho: se siente incapacitado para volver a escribir. Francis Bacon, el conocido filósofo del siglo XVI y teórico del incipiente método científico, se preocupa por él y se convierte en su confidente. *Ein Brief* es la respuesta de Lord Chandos a Bacon. En ella trata de justificar sus dos años de silencio y aún más, su renuncia a toda futura actividad literaria.

El protagonista resume su caso así: “Mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen” (Hofmannsthal 1979: 465). De modo que a Lord Chandos le resulta imposible hilar de forma coherente dos palabras aisladas (hablar) o dos ideas singulares (pensar). ¿Qué es lo que conecta una idea con otra de modo que podamos pasar de la una a la otra sin temor a perder la coherencia en el discurso?

A lo largo del escrito, el protagonista experimenta diferentes niveles de impotencia: hablar sobre ideas abstractas, hacerlo sobre cosas concretas, enlazar unas con otras. Al principio, pues, experimenta una inicial incapacidad para definir o defender el uso correcto de conceptos abstractos. Y al servirse de ellos, no siente sino malestar, “Unbehagen” (Hofmannsthal 1979: 465). En esta situación sin salida, Lord Chandos pretende encontrar refugio y consuelo en los autores clásicos y a ellos acude. Pero al deambular por sus libros, por sus palabras, se siente igualmente perdido, como “in einem Garten mit lauter augenlosen Statuen”, (Hofmannsthal 1979: 466-467).

Pese a la contradicción performativa en que cae el autor, que desespera de la expresión poética sirviéndose precisamente de ella (y que nos dará una clave para interpretar las últimas y misteriosas palabras del escrito), hay que reparar en la grave acusación que se levanta contra la legitimidad de la conexión entre los particulares, amén de contra la tradición clásica que no ha sido capaz de validarla. Lord Chandos sí había creído en un principio en la racionalidad del todo, en el consuelo de una unidad universal, en virtud de la cual todas las cosas estarían interconectadas. Según sus propias palabras, dicha ilusión, que comparaba con un estado de ebriedad, se caracteriza así:

Mir erschien damals in einer Art von andauernder Trunkenheit das ganze Dasein als eine große Einheit: geistige und körperliche Welt schien mir keinen Gegensatz zu bilden, ebensowenig höfisches und tierisches Wesen, Kunst und Unkunst, Einsamkeit und Gesellschaft. (Hofmannsthal 1979: 463-464)

En su juventud, el autor había estado convencido de que cada cosa simbolizaba o representaba “singularmente” el todo al que pertenecía. En cierto modo el microcosmos reflejaba el macrocosmos. Pero los lazos entre lo concreto y lo universal se han roto y el pensamiento ha fracasado en su intento de religarlos. Lo que enlaza a un sujeto con su predicado es el verbo. Es esa ligazón la que se ha puesto en suspenso. Frases del tipo “x es bueno” o “y es mejor” le resultan ahora indefendibles. La gente las utiliza cotidianamente porque no se detiene a analizarlas en profundidad. De proceder así, se pecaría de que la razón no le asiste del todo en sus convicciones. Y cuando el entendimiento traiciona o engaña,

la tentación de la espontaneidad es abrumadora, y más teniendo en cuenta que los instintos naturales parecen conducir a la felicidad con más eficacia y velocidad que el intelecto. Que la razón, en sus usos teórico y práctico, no solo no favorece al bienestar, sino que puede ser contraproducente, es una idea que fue defendida ya por un autor como Kant, tan poco sospechoso de irracionalista. En efecto, al comienzo de su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant 1958: 20-21) afirmaba el filósofo que cuanto más se preocupa una razón cultivada (“eine kultivierte Vernunft”) por gozar la vida y alcanzar la felicidad (“*der Genuß des Lebens und die Glückseligkeit*”), tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción (“*die wahre Zufriedenheit*”).

De suerte que Lord Chandos desciende hasta una existencia totalmente irreflexiva en la que por fortuna puede incluir todavía algunos momentos de dicha. El protagonista incorpora nuevas experiencias de placer. Pero ni siquiera Lord Chandos sabe explicar en qué consisten estos nuevos momentos de satisfacción, qué los propicia o favorece. Sin embargo, en este nuevo nivel de percepción, vuelve a fallarle el lenguaje. No acierta a explicárselos a su confidente, a Francis Bacon, pues esos momentos “carecen de nombre”, son algo “Unbenanntes” (Hofmannsthal 1979: 464). A cambio, le ofrece algunos ejemplos extraídos de su propia experiencia: se siente bien cuando contempla un rastrillo abandonado en el campo, una regadera, un cementerio sencillo. Todo esto lo conmueve en su unicidad, en su ser singular. Amortiguados los prejuicios de la razón, la realidad vuelve a cobrar un brillo propio. Una realidad que se le “des-cubre” en su existencia. La contemplación le revela que todo “es algo”, “etwas” (Hofmannsthal 1979: 464), sin más, sin ulteriores predicamentos. Solo gracias a una aproximación desinteresada, estética, ha brillado la verdad del objeto, y la verdad de este saber coincide punto por punto con lo que Hegel censuraba como el saber más pobre y el más falso, a saber: el que indica una pura existencia.

Quisiera apuntar aquí otra bifurcación posible en el camino hermenéutico que este estudio no puede abordar: el lema fenomenológico de principios de siglo de “zu den Sachen selbst” en la obra de Husserl (1933: 6) encuentra también su expresión en el escrito de Hofmannsthal, que, como se ve, se muestra especialmente fecundo en los caminos de la interpretación. Nosotros analizaremos, sin embargo, la concepción romántica de la heterogeneidad entre el lenguaje y la realidad, que desembocará *literariamente* en el sentir de Hofmannsthal, *filosóficamente* en el pensar de Wittgenstein y *culturalmente* en la Viena de principios de siglo.

3. Un cuño romántico radical

¿Dónde ubicar el epicentro de la sospecha sobre la palabra? ¿En su uso interesado? ¿En su incapacidad para captar lo real? ¿Siendo ella estática, se opone estructuralmente a lo real, que es dinámico? ¿Nos genera espejismos? ¿Es la filosofía pura palabrería? ¿No es la vida misma tan solo, como se lamentaba Macbeth, “un cuento contado por un idiota, todo estruendo y furia, y sin ningún sentido”? (Shakespeare 2019: 759)

Las preguntas no son menores. Como se ve, está en juego la misma sustancia de la tradición occidental. Por eso nos sentimos legitimados a acudir, y no solo por razones históricas, sino también metodológicas, con el fin de examinar qué supuestos se esconden bajo estos planteamientos, a quien posiblemente ha propuesto la exposición más sutil del tema: G. W. F. Hegel (1770-1831), quien por esta razón, como veremos, entró en liza precisamente con los románticos. Esta discusión mantenida entre Hegel y los románticos se configura como el campo de batalla intelectual propicio para sacar a la luz los juicios previos (*Vorurteile*) más recónditos.

Con arreglo a este fin, analizaremos el párrafo dedicado a la certeza sensible (Hegel 2014: 82-92) en su *Phänomenologie des Geistes* (1807). Allí se ocupa el autor de averiguar qué verdad hay en la sensibilidad, es decir, en el primer contacto que el sujeto establece con su entorno antes de que medie ulterior reflexión. Habrá que analizar qué tipo de verdad es y comprobar si de la particularidad de la experiencia es posible remontarse a la generalidad de la comunicación, que es la tarea propia del escritor, sin que nada se pierda en el camino. O si es posible tal camino.

Cuando toco esta mesa, cuando saboreo este pastel, cuando olfateo tal perfume, estoy situado en el nivel de la pura sensibilidad. Son sensaciones primarias, no mediadas. Nos sentimos espetados, heridos por las cosas que nos rodean. Y nos complacen o nos resultan molestas en una gradación muy amplia: nos facilitan nuestro caminar o se convierten en un obstáculo a salvar. Como se ve, es una formulación muy intuitiva, que podría asumir sin problema un planteamiento más funcionalista y menos metafísico como el esbozado un poco más arriba: el entorno se define por aquello que, distinguiéndose del sujeto, se ofrece como apoyo o amenaza.

Y entonces, siguiendo el razonamiento de Hegel, nos decimos, esto es lo más real, esto que toco, esto que saboreo, esto que huelo. Esta primera conciencia se muestra como “la más verdadera”, “die Wahrhafteste” (Hegel 2014: 82). Nadie podría persuadirme de que mi afección es ilusoria. Se me ofrece en su completo ser, sin mi actividad, pues a este nivel el sujeto es pasivo. En rigor, se trata de lo único que puedo afirmar *que sea*. Que esta mesa me resulta dura, este queso agrio o esta rosa olorosa no me lo puede negar nadie, pues esta sensación es la pura inmediatez.

Lo que parece el saber “más rico”, la percepción más inagotable, “die reichste”, dada la infinitud del horizonte cósmico —en rigor, nos podemos pasar toda la vida señalando con el dedo y no acabaríamos nunca—, es en realidad el “más pobre”, “die ärmste”, pues al señalar, nos reducimos a afirmar una existencia pura y dura (“eso es ahora rojo”, “esto ahora está duro”), sin relación con nada (¿qué relación tiene la dureza con la cosa?, ¿cuándo empezó?, ¿por qué empezó?...). Si no somos capaces de preguntar y contestar a algo más que la mera declaración de una sensación aislada, es como si no la entendiésemos del todo, es decir, es como si no la entendiésemos. La verdad, piensa Hegel, se da en el nivel de la relación. Siempre cabe una pregunta más en cada situación, un nuevo porqué. De suerte que Hegel llegará a afirmar conclusivamente: “das Wahre ist das Ganze” (Hegel 2014: 24), es decir, en rigor no hay verdad completa sin tener en cuenta todo lo demás. Una

verdad parcial es una media verdad, y por tanto el absoluto es el elemento propio del verdadero Saber.

Pero no solo este saber, que parecía el más rico, se descubre como el más pobre (o incompleto), porque está confinado a un punto temporal concreto, sino que, pareciendo el más verdadero, es el que más pronto hace caducar su valor de verdad. Este señalar, este poner en el centro de atención algo (en el espacio y el tiempo, aquí y ahora, “jetzt und hier”) se muestra prontamente muy frágil (Hegel 2014: 88): “die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit dieses Ich, das sich auf ein Jetzt oder ein Hier einschränkt”. La verdad de la sensación se ciñe a un ahora y a un aquí y dura tanto como el yo que la siente. Por eso su verdad es la del yo. La verdad de esta sensación inmediata, no mediada, no problemática, es tan efímera como el yo que la está sintiendo. Es decir, el yo que toca esta mesa se convierte al instante siguiente en otro yo que toca otro objeto, y la verdad del tacto dura lo que dura el yo que está ensimismado en su sensación. Es un yo perecedero, que pierde su consistencia de inmediato.

Vemos pasar ante nuestros ojos una procesión de yoes, tan numerosos como los instantes del presente. El yo “con-fundido” con su estímulo es tan variopinto y abigarrado como la propia experiencia, que es infinita en su variedad y riqueza. Esta inmediatez de la sensación es reemplazada rápidamente por otra, el “ahora” feliz pronto se convierte en un “ahora” triste, el yo meditabundo es de pronto un yo aventurero, el “aquí” se trasmuta en un “allí”, pues no existe la quietud, solo el movimiento del ser. No hay forma de señalar algo sin que este algo ya haya cambiado y nos desmienta.

Lo particular, inapresable como la corza sorprendida que huye en el claro del bosque, se resiste a ser pensado. Cuánto más a ser comunicado.

En el nivel del aquí y del ahora, el yo se asemeja al infante o al salvaje inconsciente de su entorno, que se reduce a señalar, balbuciendo esto, esto, esto. Las cosas aparecidas en la nuda experiencia no poseen jerarquía ni profundidad. En rigor, como hemos dicho, no hay verdadero saber, solo una afirmación parca y aislada de su existencia: “sie sagt von dem, was sie weiss, nur dies aus: es ist” (Hegel 2014: 82).

Recordemos que la labor del escritor consiste en establecer un puente entre el pensamiento y la emoción, entre su experiencia particular y la experiencia común. Más aún: eternizar lo fugaz. Este puente fue negado por el sofista Gorgias, y tampoco Hegel “parece” concederle mucha fiabilidad, aunque, como veremos, no es así del todo.

Al nivel de la sensibilidad, del primario contacto con el mundo, hemos constatado dos limitaciones radicales: la espacial y la temporal. Sabemos lo que está aquí, pero no lo que hay detrás o al lado. Sabemos lo que ocurre ahora, pero no qué ocurrió antes o qué ocurrirá después. Tan pronto afirmo algo, este algo ya ha pasado, y así en un proceso inacabable: “das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung” (Hegel 2014:89), movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, a saber, un resultado. Y si la verdad del mundo sensible es el cambio, según podemos colegir de lo expuesto más arriba, el resultado de un cambio, el poeta se preguntará con legitimidad qué asiento puede tomar el lenguaje o el pensamiento, que era de lo se quejaba inicialmente Lord Chandos.

El filósofo, Hegel, responderá que la verdad está a un tiempo en el proceso (como verdad relativa) y en el resultado (como verdad o autoconsciencia absoluta). Pero ambos polos se complementan, se exigen entre sí y son necesarios. Su solución, la de Hegel, pasará por “superar” y “conservar” simultáneamente (“aufheben”) esta verdad incompleta en un nivel de autoconsciencia más elevado: “die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung” (Hegel 2014: 13). La flor niega al capullo como el fruto niega a la flor, pero todos estos momentos son necesarios y constituyen la vida del todo, “das Leben des Ganzen” (Hegel 2014: 12). No es este el lugar para examinar con más detenimiento la propuesta de altos vuelos metafísicos que ofrece Hegel como respuesta, pues lo que nos interesa aquí es su planteamiento del problema, por la sutileza con que lo presenta.

La autoconsciencia del escritor también pugnará por superar el límite entre el todo y la parte, el límite de las sensaciones todavía no lingüísticas, pero utilizará otra estrategia, a saber: intentar transformar una sensación en un pensamiento y volver a cerrar el círculo, es decir, con un pensamiento, generar una sensación en el lector. Esa es la tarea del escritor: tender puentes entre la particularidad de la vivencia (que experimenta en privacidad) y la universalidad del discurso (que lega a los demás a través del lenguaje), entre la pasividad de la sensibilidad (en donde se siente herido o afectado) y la actividad del entendimiento (que organiza, jerarquiza, focaliza, etc.). Por esta razón, pudo exclamar Thomas Mann (1992: 55) que la dicha del escritor: “ist der Gedanke, der ganz Gefühl, ist das Gefühl, das ganz Gedanke zu werden vermag”, es decir, tener el poder de transmutar, sin pérdida en el cambio, el pensamiento en sensación y la sensación en pensamiento.

4. Reactualización del debate en la *Wiener Moderne*

Si el debate sobre la sensación y su comunicabilidad se había forjado en estos términos en el siglo del Romanticismo, en el siglo XX el tema se vuelve más poliédrico y salpica a las más variadas esferas de la cultura. Ambos momentos históricos confluyen en la propuesta de Hofmannsthal, de modo que ahora toca examinar a dos importantes figuras del contexto en el que surge *Ein Brief*, contexto conocido como la época de la *Wiener Moderne* (Lorenz 2016)

La problemática de la relación lenguaje / realidad llegó a la esfera de la autocomprensión de la ciencia de la mano de Ernst Mach (1838-1916). Kovacsics (2008) y Le Rider (1993) han estudiado la relación de Hofmannsthal con la obra de Mach. Y aún siendo pertinente su aportación, la influencia de Mach probablemente se evidenció más a través de su influjo en el clima intelectual de la Viena de principios de siglo que por formar parte de la lista de lecturas del escritor austríaco. Respecto a la filosofía de la ciencia, Ernst Mach contribuyó a esta polémica con su obra titulada *Analyse der Empfindungen*, publicada en 1885, haciéndose cargo en ella de la ronda de discusión prerromántica que protagonizaron los empiristas ingleses de los siglos XVII y XVIII J. Locke y D. Hume. En dicha obra, Mach defendía que la ciencia debía atenerse exclusivamente a los datos puros, a las sensaciones primarias (como el olor o el sabor) y que los demás complejos (un

cuerpo o un objeto) podrían ser funcionalmente útiles, pero no entrañaban ninguna garantía de objetividad. Para este científico, también de origen vienés, solo la costumbre crea la ilusión de la identidad, de la estabilidad de los complejos. Los objetos no tienen más sustancia que la que le aporta nuestra memoria. Las leyes naturales no serían más que “generalizaciones empíricas” (Losee 1981: 173) cuya veracidad resulta imposible de probar, así como la palabra en Gorgias se medía por su rendimiento y no por su veracidad. La renuncia a la realidad en este esquema científicista encuentra su contrapartida literaria en un esteticismo alejado de la vida, como el que, según veremos, experimentó Hofmannsthal en su juventud.

Si hay un pensador que contribuyó al debate de manera profunda y sorprendentemente original en la Viena de entonces, ese fue Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Llegó por diferentes caminos, y más tardíos, puesto que el *Tractatus* es de 1921, a la misma conclusión que Lord Chandos: la única opción, respecto a los fines de la vida, es el silencio. Conviene comparar a ambos creadores para precisar mejor así sus posturas y dar cuenta con más amplitud de la atmósfera cultural que se respiraba entonces. Con Wittgenstein, la filosofía se volvió hacia su medio de expresión, la palabra, y la situó en el centro de sus inquisiciones. Su objeto de discusión no eran ya grandilocuentes conceptos como “hombre”, “Dios” o “inmortalidad”. Su objetivo consistía más bien en encontrar la forma de liberarse de las trampas que tiende el propio lenguaje a causa de su mal uso. Porque la pregunta decisiva es: ¿qué se puede decir y qué no?

En realidad, respecto a la definición de esas grandes palabras nunca ha surgido un acuerdo, y no sin motivos. Si son objeto de tanta controversia, quizá el error resida en el enfoque. Quizá tras esos términos no se esconda nada y si se esconde algo, nada podamos decir de ellos sin caer en contradicciones. Para Wittgenstein, la tarea consiste en mostrar de qué manera los problemas filosóficos descansan “auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache” (Wittgenstein 1989: 11), y una vez descubiertos los errores en el uso de las expresiones lingüísticas que les subyacen, comprobaremos que los problemas de la metafísica no consistían más que en un mal uso del lenguaje, es decir, no eran problemas genuinos, eran pseudoproblemas.

Sin embargo, pese a estar convencido de que el análisis del lenguaje acabaría de una vez por todas con los espejismos, sobre todo con los de naturaleza ética, estética y metafísica o religiosa, lo que en el fondo le interesaba a este pensador era precisamente aquello que él llamaba “el sentido del mundo”, aunque fuera inexpresable. No se trataba de acabar con el lado misterioso o místico de la existencia, sino, por el contrario, rescatarlo de las eternas e infructuosas discusiones (Reguera 1994: 21), que más bien lo desprestigian, y ubicarlo allende las fronteras de lo expresable: “der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen” (Wittgenstein 1989: 177); pues por mucho que busquemos en el mundo, aquí y allá, en un objeto o en otro, nunca hallaremos la respuesta a nuestros interrogantes. Él estaba convencido de que lo importante no es “cómo sea” el mundo, de hecho, la ciencia, encargada de describirlo, nunca aportará un sentido por más que avance, sino el hecho de “que sea”.

Si el lenguaje es una figura o una imagen, “*ein Bild*”, de la realidad, como Wittgenstein defiende en el *Tractatus* (Wittgenstein 1989: 50), y sus límites coinciden con los de la lógica, ¿qué realidad y qué sentido (extralógico) se

esconden tras la palabra “bondad” o “Dios”? Wittgenstein remata su obra, como es bien sabido, ofreciendo el silencio como única postura coherente ante la imposibilidad de hablar sobre lo más importante, a saber, sobre lo místico: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (Wittgenstein 1989: 183). La misma conclusión a la que llegará Lord Chandos.

Pero la deriva en estos dos autores es bien diferente. En el caso de Wittgenstein, él sigue creyendo en la oscuridad (incognoscible) que rodea a la luz de la razón: “Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische” (Wittgenstein 1989: 182), solamente que el lenguaje no llega hasta allí. Conviene reparar en el verbo que utiliza, “zeigen”, “mostrar”. En el *Tractatus* no es lo mismo “decir” algo que “mostrar” algo. Decir algo es ofrecer una representación del mundo, una imagen. Las proposiciones “dicen” algo sobre el mundo. Algo que puede ser pensado. Lo que se “muestra” no se puede expresar. Concretando más: esta distinción, según confesión propia de Wittgenstein, le parecía “el problema cardinal de la filosofía” (Wittgenstein 1989: 68) y es explícitamente el objetivo primero de su libro.

El origen de esta distinción surgió en el contexto de la filosofía de la lógica. En las proposiciones se “muestran” sus propiedades lógicas, aunque éstas no “digan” nada sobre el mundo, es decir, no informen sobre un estado concreto. Las reglas de la lógica son tautologías. No implican contenidos. Que algo sea no contradictorio no presupone su valor de existencia. En rigor, cuando decimos algo, estamos también mostrando otra cosa: su esqueleto lógico. Este contexto lingüístico no es el relevante para nuestro estudio.

Existe además un concepto de “mostrar” que no tiene que ver con el lenguaje, que es el que se incardina en el debate que venimos siguiendo. Es el concepto de “mostrar” en relación con lo místico. No podemos hablar de ética, ni de estética, ni de religión porque no hay nada que decir. El bien no tiene que ver con los hechos, los trasciende. La finalidad es indiferente al contenido específico del mundo. Es una tesis muy extrema. El pensador protagoniza una especie de huida del mundo con la intención de encontrar su sentido literalmente en ninguna parte: “Gott offenbart sich nicht in der Welt” (Wittgenstein 1989: 180). ¿Y qué hacer entonces cuando se presenta el misterio? Callar. Este silencio, ¿de qué naturaleza es? ¿Es acaso como el silencio de Lord Chandos, en el que las palabras dejan paso a la intuición, al puro sentir? ¿O es el imposible que propone Wittgenstein de la desaparición de las preguntas? El filósofo responde: “Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort” (Wittgenstein 1989: 182).

Lo místico sale al encuentro en medio de las cosas más sencillas. Y en esto coincide literalmente con el protagonista de *Ein Brief*. Hofmannsthal, a través de su personaje, encuentra su dicha precisamente cabe la realidad menos pretenciosa, en los objetos menos artificiosos, la que ostenta con humildad su nuda existencia: “ein Hund in der Sonne, ein ärmlicher Kirchhof” (Hofmannsthal 1979: 466).

Lo que parece inequívoco es que ambos, Wittgenstein y Hofmannsthal, coinciden en denunciar el abismo insalvable que se ha abierto entre el mundo y el lenguaje. Y el efecto es la *Sorge*, porque se ha perdido la convicción que proveía de sosiego. Esta reactualización del debate sobre la naturaleza del lenguaje atraviesa de manera pertinaz la esfera literaria de la época: Rilke o Kafka, a su

manera y de forma más alegórica, afrontarían también magistralmente esta misma crisis. Rilke concibió las palabras como un muro que dificultaba el acceso al misterio. Kafka se distanció friamente en sus descripciones, utilizando una falsa naturalidad para denunciar el sinsentido subyacente. Otros muchos emprendieron caminos parecidos, entre ellos H. Broch, R. Musil o A. Schnitzler. En todos estos autores la sintomática de su análisis está caracterizada por una gran angustia (Magris 1993: 47).

5. ¿El silencio como salida?

Hofmannsthal en su juventud receló del arte como refugio artificial alejado de la vida, de modo que abocara a la inautenticidad. Había escrito con dieciocho años un drama en verso llamado *Der Tor und der Tod* (1893), de connotaciones un poco pesimistas sobre la ineludibilidad de la muerte y la artificiosidad del arte. Su protagonista, Claudio, es incapaz de sentir genuinos deseos, encerrado como está en su mundo estético. Solamente la situación límite de arrostrar la muerte, que se le presenta con la de sus seres queridos más cercanos, lo redime de esta distancia y le hace encarar la vida sin imposturas, sintiéndola con inmediatez. En otras obras de juventud también cuestiona el escritor la fiabilidad del acercamiento lingüístico en general, que adelanta, como señala Kovacsics (2008: 10), “la frágil, ambigua y hasta antagónica relación entre escritura y vida”.

En *Ein Brief* el protagonista nos cuenta cómo después de regañar a su hija, que ha sido pillada en una mentira, y exhortarla a que no mienta más, se siente confuso, incluso indispuerto físicamente y ha de coger el caballo para darse un paseo por los prados solitarios para sosegar un poco. ¿Por qué? Porque las razones, como las conversaciones que intercambian despreocupadamente las gentes, han perdido su inocuidad habitual. Como si mirara a través de un microscopio, y este ejemplo es suyo, todas las cosas adquieren un aspecto extraño. Y ya no pone pie en tierra: “Mein Geist zwang mich, alle Dinge [...] in einer unheimlichen Nähe zu sehen” (Hofmannsthal 1979: 465). Y se sorprende a sí mismo, en contra de la costumbre social, que usualmente es irreflexiva, analizando cada cuestión, y cada parte la subdivide en nuevas partes que ha de analizar, de suerte que el análisis se presenta muy efectivo destruyendo, pero muy estéril construyendo. Y ante este fracaso que lo aleja de la vida, se decide a llevar la vida irreflexiva que llevan sus congéneres.

Hofmannsthal se vuelve hacia aquello que Hegel definía precisamente como lo más fugaz y más pobre: la singularidad. Un árbol no es aquello que define el diccionario, es un momento individual de la vida universal, efímero, singular, destinado a perderse en el tiempo, es un momento único en el río del tiempo, inexplicable, milagroso. Y ahí, en la contemplación, encuentra Lord Chandos su felicidad. Incluso esos momentos, como apuntamos más arriba, son difíciles de describir. Hasta en la dicha el lenguaje fracasa: “es ist ja etwas Unbekanntes und auch wohl kaum Benennbares” (Hofmannsthal 1979: 470). Y por vía intuitiva o sensitiva recupera la coherencia perdida, si bien no una coherencia de naturaleza lingüística, sino de naturaleza ontológica: todas las cosas se entretajan ahora en un “unendliches Widerspiel in mir und um mich” (Hofmannsthal 1979: 470).

Hegel ajustó sus cuentas con escritores como Achim von Arnim, Eichendorff o E.T.A Hoffmann (Safranski 2009: 211). Lo racional y lo real estaba para ellos muy lejos de identificarse. Como expone Safranski: “Hegel rechaza la acción revolucionaria y los sueños románticos de sujetos revolucionarios” (Safranski 2009: 213). En esta histórica discusión, Hofmannsthal ha tomado partido por los románticos: no puede compartir con Hegel la esperanza de una razón absoluta capaz de integrar la realidad absoluta, capaz de integrar aquella conciencia sensible en una instancia superior. La fusión con el estímulo, para él y los románticos, representa un momento asimismo singular, no integrable ni necesitado del gran recorrido justificatorio que Hegel propone para la conciencia con el objetivo de darle sentido a ese estímulo, con el fin de que la autoconciencia y la sustancia se identifiquen. No, ese estímulo es para ellos de alguna forma ya el absoluto, “lo misterioso y lo maravilloso” (Hofmannsthal 1979: 52).

Lord Chandos, ante la vivencia de este milagro, guarda silencio, porque las palabras no pueden llegar hasta ahí: es inexpresable. En su lugar, se limita a darle ejemplos de vivencias a su paciente lector, Francis Bacon. En el no saber ha encontrado la forma más elevada de saber.

¿Callar para siempre entonces? El silencio de Lord Chandos, además de elocuente, es pasajero. No es misterioso como el de Wittgenstein. Al final de la carta anuncia que quizá en algún momento pueda hacerse de una lengua, que no sería ni el inglés ni el latín, “eine Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen, und in welcher ich vielleicht einst im Grabe vor einem unbekannten Richter mich verantworten werde” (Hofmannsthal 1979: 472). Esta lengua ocuparía el oscuro vacío que el *Tractatus* ofrece como alternativa. Ahora bien, la caracterización de esta nueva lengua también es misteriosa y Hofmannsthal no adelanta mucho más. La vida irreflexiva que lleva ahora el poeta, hundido como está en una crisis existencial, lleva anidada en su seno la esperanza de un nuevo modo de expresión. Frente a Wittgenstein, Lord Chandos no desespera: no hay que callar acerca de lo importante, simplemente esperar. Estas últimas y misteriosas palabras sobre esa futura lengua abren una puerta a un modo de expresión, al modo en el que las cosas nos interpelan y al modo en el que quizá algún día podamos hablar de nosotros mismos.

6. Conclusiones

En su escrito, Hofmannsthal ha puesto de manifiesto la heterogeneidad radical entre la realidad o la experiencia de ella y la palabra o su imagen, presentándose esta última como una herramienta incapaz de apresar o reflejar la primera.

El problema de la relación entre el lenguaje y la realidad es un tópico de la cultura occidental, y su historia es compleja. Basta con acudir a dos de los momentos históricos más brillantes de nuestra tradición para comprobarlo: la Grecia clásica y el Romanticismo alemán. Dos grandes pensadores salen a nuestro encuentro con sus análisis: Platón y Hegel. El primero defendió frente a Gorgias el sofista que la palabra no se puede reducir a un mero instrumento para manipular las voluntades. Por fuerza ha de guardar alguna relación con el valor de verdad, si es

que no queremos convertir en un sinsentido todas nuestras conversaciones. El segundo lleva a cabo un profundo análisis ontológico del nivel de donde surgen las discrepancias. Trata de trazar un puente que una lo singular, como experiencia de lo sensible, con lo común o general, allí donde de antemano ya está situado el lenguaje. Gracias a este análisis, hemos comprobado las dificultades que se le presentan al escritor para salvar las limitaciones del espacio y del tiempo y acertar con una fórmula artística que de algún modo se sustraiga a la corriente de lo efímero.

La solución que ofrece Hegel de “conservar” y “superar” al mismo tiempo el momento singular en un estadio de autoconsciencia superior, es diametralmente opuesta a la sensibilidad del artista romántico, quien vindica precisamente el momento fugaz con una intensidad tal, que no necesite nada para sugerir la idea de infinito. Para ellos era suficiente señalar “eso es”, precisamente aquello que Hegel no podía aceptar.

Hofmannsthal, casi exactamente un siglo después, se apunta literalmente a esta propuesta de “lo que es”. Pero el contexto ahora es diferente. La ciencia, de la mano de Mach, y la filosofía del lenguaje, gracias a Wittgenstein, han dado una nueva vuelta de tuerca al debate. La sensibilidad respecto a los códigos lingüísticos, que en la Viena de principios del siglo XX es una auténtica atmósfera y afecta a todas las esferas culturales, aporta una nueva ronda de discusión.

Con todo, Hofmannsthal se ha servido de un exquisito lenguaje literario para denunciar la incapacidad de éste. De modo que no todo está perdido, como en el caso de Wittgenstein. Como apuntamos antes, esta contradicción performativa es la expresión de un deseo o una esperanza: la de que el silencio en el fondo no puede ser la última palabra, valga la paradoja. Lo cual nos da de nuevo una idea de la complejidad del debate presentado, y de cómo éste en modo alguno se ha cerrado.

7. Referencias bibliográficas

- Calvo Martínez, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Cincel: Madrid 1978.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes. Werke III*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2014.
- Hofmannsthal, H. von, *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*. Fischer: Frankfurt am Main 1979.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen. 2. Teil*. Max Niemeyer: Tübingen 1933.
- Kant, I., *Werke in sechs Bänden: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 3. Insel: Frankfurt am Main 1958.
- Kobel, E., *Hugo von Hofmannsthal*. Walter de Gruyter: Berlin 2012.
- Kovach, T. A., *A Companion to the Works of Hugo von Hofmannsthal*. Camden House: Rochester, NY 2002.
- Kovacsics, A., *Guerra y lenguaje*. Acantilado: Barcelona 2008.
- Le Rider, J., *Modernity and Crises of Identity: Culture and Society in fin-de-siècle Vienna*. Continuum: Londres 1993.
- Lorenz, D., *Wiener Moderne*. Springer Verlag: Frankfurt am Main 2016.
- Losee, J., *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Alianza: Madrid 1981.
- Magris, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Península: Barcelona 1993.

- Mann, T., *Der Tod in Venedig und andere Erzählungen*. Fischer: Frankfurt am Main 1992.
- Platón, *Diálogos II*. Gredos: Madrid 1987.
- Reguera, I., *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*. Tecnos: Madrid 1994.
- Safranski, R., *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. Tusquets: Barcelona 2009.
- Shakespeare, W., *Tragedias*. Barcelona: Debolsillo 2019.
- Wittgenstein, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Taurus: Madrid 1979.
- Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza: Madrid 1989.
- Zweig, S., *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*. Fischer: Frankfurt am Main 2003.